

# 民國叢書

第四編

• 59 •









## 序

對於原始民族的神話，傳說與習俗的了解，是後代人的一種義務。現代有許多哲學家與科學家，他們不斷的發現宇宙的祕密，獲了很大的成功，是不必說的；可是能有今日的成功，實間接的有賴於先民對於自然現象與人間生活的驚異與懷疑。那些說明自然現象與社會現象的先民的傳說或神話，是宇宙之謎的一管鑰匙；也是各種智識的泉源。在這種意義上，我們應該負擔研究各民族的神話或傳說之義務。

我國的神話本來是片斷的，很少有人去研究，所以沒





# 目次

第一章	緒論·····	一
第一節	神話學的意義·····	一
第二節	神話學的進步·····	四
第三節	最近的神話學說·····	一五
第四節	神話與民俗學土俗學之關係·····	二六
第二章	本論·····	三二
第一節	神話的起原·····	三二
第二節	神話的成長·····	四五
第三節	神話的特質·····	五四
第三章	方法論·····	六〇

第一節	序說	六〇
第二節	材料蒐集法	六一
第三節	神話分類法	六七
第四節	比較研究法	七八
第四章	神話之比較的研究	八四
第一節	自然神話	八四
第二節	人文神話	九四
第三節	洪水神話	一〇六
第四節	英雄神話	一二三
附參考書目		一二五



# 神話學ABC

## 第一章 緒論

### 第一節 神話學的意義

神話學這個名詞，譯自英語的 *Mythology*。此字爲希臘語 *Mythos* 與 *Logos* 的複合。*Mythos* 的意義，包含下列幾種：一、一個想像的故事；二、極古時代的故事或神與英雄的故事；三、如實際的歷史似的傳說着的通常故事。*Logos* 則爲記述的意思。由此二語複合而成的 *Mythology*，可以解釋爲：一、神話及故事的學問或知識；二、神話的蒐集或整理；三、傳說的書物等。

神話學家對於神話會有各種的定義，施彭斯 (*Lewis Spence*)

著神話學緒論 (An Introduction to Mythology) 一書，最能簡易的說明神話學的性質。關於神話學的職分，他曾經說：「神話學以研究及說明人類古代的宗教的經驗；科學的經驗之神話與傳說為他的職分。神話學將光明投射在原始宗教與原始科學的材料，方法及發達上面，其故在多數的神話，都是企圖說明物理現象 (Physical Phenomena) 及宗教現象 (Religious Phenomena)。」

他又進一步說到神話與民間故事、傳說的關係；他說傳說學的主要的研究對象就是神話，此外雖也涉及民間故事與古談，然這些往往與神話混亂在一起，為初學者計，把他們一一加以說明，並不是沒有意義的，因說明如次。

一、傳說 (Tradition) 是故事的傳承形式 (Traditional Form of





述着的故事。

通觀以上所論，可知施彭斯氏是從廣義方面解釋神話學，下了一傳說的科學（*Science of Tradition*）般的定義。若就狹義說，則神話學是包含神話組織，神話研究的學問，他的近代的意義甚廣，可以將他視為研究那包含在「傳說」這一個科語裏面的學問。（傳說包括神話、民俗、民間故事、古談等。）

## 第二節 神話學的進步

神話學發達到今日的狀態，費了二十幾世紀的長時期，在一切文化科學之中，是具有最古歷史的一種。他的發生與成長的過程，與人類的心的發展的過程成正比例，給予後世的人以極深的興味與暗示。現以施彭斯（*Spence*），克賴克（*H.*



視舌洛法爲寓意說 (Allegorical Theory) 的開山祖。

紀元前六百年時的德阿格 (Theagenes)，他也將一切的神話視爲寓言，他說希臘神話裏的阿波洛 (Apollo) 赫尼俄斯 (Helios)，赫費斯達 (Hephaestus) 諸神，是各種形態的火，希拉 (Hera) 是氣，波色登 (Poseidon) 是水，阿爾德米司 (Artemis) 是月，其他諸神，是道德或智慧的擬人化。因此他的神話說在別一方面，可以稱之爲擬人說 (Personification)。

此外如亞里斯多德 (Aristotles) 以神話爲古人的哲學的思索之表現；普魯打哥 (Plutarchos) 則以神話爲由假托的形而上的敘述，二者可以稱爲哲學說 (Philosophical Theory)。

紀元前四百年時，有友赫麥洛 (Euhemerus) 倡導一種歷史說 (Historical Theory)，他視神話爲假托的歷史，神雖是人，因







在近代黑種人間所有的宗教的行事裏。一七四二年有拉弗安氏 (Lafitau) ●主張殘留於希臘神話裏的野蠻要素，曾發現於北非洲的印度族裏。他們雖把近世的科學方法應用於神話的研究；但是其餘的人依然用舊來的方法。如班尼爾 (Abbe Barier) 者，將一切神話的研究，放在一個歷史的基礎上。布萊揚 (Bryant) 在一七七四年公表古代神話的解剖 (A New System on an Analysis of Ancient Mythology)。在聖書之中，尋出神話的資源。可以注目的是謝林氏 (F. Schelling)，他首先說明國家的發達與神話的構成之間，是有關係的。克洛色氏 (Cruzer) 在象徵與神話學 (Symbolik und Mythologie) 裏說明神話是僧侶的學校，在象徵的形式裏，傳承而來的，此種祕密的智慧，從東洋來到希臘，變成了神話，所以在神話之中，古代的智識，變











定印度日耳曼語的語族，利用他來解釋繆勒氏的神話現象。試舉一例，他比較宙斯（Zeus）即周比特（Jupiter）之名，作成下列的公式。

$(\text{Diaush Pitar} = \text{Zeus Pater} = \text{Jupiter} = \text{Tyr.})$

據他之說，梵語的〔Diaush Pitar〕與希臘語的〔Zeus Pater〕，與拉丁語的〔Jupiter〕。及古代條德尼語的〔Tyr〕是同一的，他這樣的把語原研究應用於神話學，他受當時學者的激烈的批評，經了多次的辯論與答辯。

即在言語學派之間，關於神話與神話上的人物，也顯出了不同的意見，於是就生出了三派意見。一是太陽神派（Solar School），此派的支配者為繆勒，他以為神話、民譚、故事無論那一種，都是太陽神的表現，以神話為太陽中心。熱心祖



野蠻的原始的社會裏遇見的，如果在有教養的文明民衆裏尋見了這種要素，那麼必定是從野蠻時代所受的遺產——即是，可以看做原始信仰的殘存，這是他們的主張。他們主張的綱領可以簡述如次：

1. 存於文明神話與野蠻神話裏的野蠻要素與不合理的要素，乃是前進的文明時代裏的原始的殘餘物。
2. 文明神話與野蠻神話的比較，——即後代與古代神話的比較，往往使後者的性質明瞭。
3. 如比較廣布着的各民族間的類似神話，則原始的性質及意義自然了解。

### 第三節 最近的神話學說

十九世紀後半期到二十世紀的今日，神話學的研究者正



，是簡單的。整理從各地蒐集來的類似的神話，作成一大比較羣，於是隨心的方則以進退的想像過程之運轉，由神話組織而明顯。「秦裏的意思是說，須集許多神話，就其類似的集爲羣，否則不能有何等發現，不過僅刺戟一個孤立的好奇心而已。他主張神話的科學的解釋，應用實例的比較。

(二) 斯賓塞 (Herbert Spencer) 斯賓塞氏 (一八二〇—

一九〇三) 在他的名著 社會學原理 (Principles of Sociology) 裏發表了關於神話的意見，對於神話的起源，他提出了誤認說 (Misconception Theory)，他說人類的心的狀態使一切現象生活而且擬人化時，則墮落而陷於誤認 (Misconception)，誤認的唯一的原因就是語言。本來具有不同意義的述說，如人物的名字一樣，被人誤解，因此原始人種漸漸相信人格化了的現象。





麼制裁，也不施以什麼強力，所以不能視神話爲宗教的主要部分。」他的主張是，即使相信神話，決沒有負真正宗教裏的義務之理，也不會起受神的恩寵的思念。因爲神話是從祭儀而起的，祭儀不是起自神話，神話的信仰，雖隨禮拜者之意，然祭儀則是不可避免的義務。但是在神話裏面說及諸神的行動的故事，可以把他看爲宗教的重要部分。如果沒有預言的故事，回教是不成立的；沒有盟誓的故事，佛教是不成立的；如果沒有基督的故事，基督教是不會成立的吧。他又說：「古代宗教的研究，可自祭儀與傳統的習慣爲始，非以神話爲始」。司密斯氏學說的缺陷，便也在於此，因爲神話說明傳統的習慣，同時也顯示宗教的思索的原始。

(四) 安特留·蘭 (Andrew Lang) 使人類學派有力，普及



。金枝是(Magic)與宗教之世界的比較研究，共七部十二卷。第一部講咒術與王的進化(The Magic Art and the Evolution of Kings)，此部由兩卷而成。第二部只有一卷，題為禁忌與靈魂的危難(Taboo and the Perils of the Soul)；第三部一卷，題為消滅着的神(The Dying God)；第四部二卷，為阿安尼斯(Adonis)阿梯斯(Attis)俄西尼斯(Osiris)。第五部二卷，論穀物及野生植物的精靈(Spirit of the Corn and of the Wild)。第六部一卷論替罪羊(The Sea-pegasus)。第七部兩卷，題為美神巴爾德：歐羅巴的火祭與外魂之原理(Balder the Beautiful: The Fire-Festivals of Europe and the Doctrine of the External Soul)。第十二卷為篇外，即「參考書目與索引」(Bibliography and general Index)。除金枝外，弗氏尚有不死的信仰與死者的崇拜二卷(The Belief in Immortality and the Worship of the





章論及神話，說明神話的意義，他說：「神話不是如讚禱、頌詩那種的宗教的情緒之抒情詩的表現；神話不是如信仰教條與教理一樣是非信不可的事項的敘述。神話是故事，他不是歷史，是關於神或英雄的語談，他有兩個性格：即是一方面是虛偽的，且又常是不合理的；在別一方面，神話對於最初的聽衆，視爲無須證明的真實，如這樣，又是合理的。：：「他力唱神話非宗教說，他道：「：神話組織是原始科學、原始哲學；是原始歷史的重要的要素，是原始詩歌的資源；可是斷乎不是原始宗教。」

(七) 瑪勒特(R. R. Marett) 瑪勒特以宗教入門(The Threshold of Religion)一書著名，他唱汎精神論(Animatism)，在神話學界開拓一新天地。

(八) 戈姆(Sir G. L. Gomme) 他是歷史學派的重鎮，著有歷史學的民俗學(Folk-lore as an Historical Science)，於一九〇八年出版，論歷史、民間與習俗的交涉。

(九) 哈特蘭(Sidney Harland) 哈氏著有童話學(Science of Fairy Tales)，為現代科學叢書之一，於一八九一年出版。他檢討世界的傳說，尋出他們的一致，再研究他的起源與分歧。他蒐集了世界上的許多傳說，分為若干類，如仙鄉淹留傳說(The Supernatural Lapse of Time in Fairland)；天鵝處女傳說(Swan-Maiden)等，是其中的主要的部分。

(十) 哈里絲(Rendel Harris) 他著俄林普斯的溯源一書，研究希臘神話，為神話研究的實演的模範。他的研究法是經過祭儀以觀察神的性質，由此以推神的觀念之進化。



Creuzer) 氏的學說，在神話學界中，開拓了象徵一派 (Symbolism)。他的著作有：「共濟組合之起原與發達及人類之起原與發達的關係」(一九二〇年)；「人類的起原及發達」(一九二一年)；「宗教的起源及進化」(一九二四年)；「原人的記號及象徵」(一九一〇年)等作。

(十四) 以上已略述近代的神話學家，此外尚有梯耳 (O.P. Tiele 1830—1902)，培因 (E.J. Payne)，李納克 (S. Reinach) 諸人，對於神話學界都有相當的貢獻。

#### 第四節 神話學與民俗學土俗學之關係

關於神話學與民俗學、土俗學 (Ethnography) 的關係，在人類學者之間，有種種的議論，茲擇其重要者分述於左。

據施彭斯氏對於神話學的解釋，有狹廣兩義。以神話學

爲討究神話、民譚、古談的學問，是狹義的解釋；此外以神話學爲討究習俗、信仰、技術的遺形的，是廣義的解釋。就廣義的解釋說，神話學與民俗學的領域殆難分別。本來神話學是說話的學問，而民俗學則爲行爲的學問，二者本爲同元，可以由兩方面下觀察。將神話學與民俗學合併，稱之爲神話學；或稱之爲民俗學。就名稱說，無論用那一種都可以的，都可以看爲研究原始人的思想及行爲的科學。關於此二者的關係，神話學家戈姆（G. L. Gomme）曾說：「第一的必要是定義，在傳說裏，含有三個分科，如利用既成語去探討這些分科的真義，則可以知道，神話（Myth）是說明屬於人類思想的最原始的階段或自然現象；或人間行爲的。民譚（Folk-tale）較前者更進一步，他是保存於階段的文化環境中的遺形，是



取材於無名人物的生涯的經驗；及表現於插話裏的原始時代的事故與觀念的。古談（Legend）是關於歷史的人物、土地、事件的故事。」戈姆氏此說，他以為此三分科是屬於文化的三階段，神話是遺物，民談是殘形，古談是歷史。此三分科不拘任何階段，都屬於民俗學的範圍以內，但可以補助的用神話學來處理他們。如果民俗學把說話（即神話、民談、古談等）除掉，只取原始的習俗、信仰、與技術的遺形，則民俗學與神話學的界限很是明瞭。施彭斯氏之說，較之戈姆氏的更容易了解。他說：「神話學是研究曾經活着的信仰的當時的宗教——即原始形成古代形的宗教。民俗學則是研究現今所行的原始宗教或習俗。據學者們的意見，神話學與民俗學殆視為同樣」。他更說明二者的研究對象如次：



學與土俗學是一種東西，一般稱為土俗學的，即是地理的與記述的人類學之別名，以前常以（Ethnography）一字譯為人種誌。肯氏（A.H. Keane）論土俗學道：「土俗學在嚴格的意義上，與其說是科學，不如說是文學，是純粹的敘述的東西。他所研究的是民衆的特性、習俗、社會狀態及政治狀態等，體質的問題與血統不與焉。」據肯氏之說，則土俗學所研究的範圍，有民衆習俗的一項，且含有社會狀態的一項。其所繫甚廣，以衣服、食物、住居、各種工藝、技術等為始，連宗教的習俗、傳統的故事等包含於其中的也多。在一方面，神話學自然同民俗學生了密接的關係；他方面也和社會學、工藝學有交涉。土俗學既研究宗教與神話，所以神話學當然是土俗學的一分枝，與宗教學、民俗學成立姊妹關係。他們都





後想解答各種疑問，然而不能回答。我的疑問是：誰人造星？什麼東西支持着星？水從朝至晚，從晚至朝，不斷的流來流去而不疲勞，他們在何處休息？雲自何處來，何處去？為什麼降雨？誰送來了雲？我們的神不送雨是確實的，為什麼神製造那些東西沒有什麼計劃，我們要上天去試探；因為用眼不能夠看得明白。我不能夠看見風，他是什麼也不知道。誰叫風吹，叫風狂暴，來窘害我們呢？我又不知道樹的果實怎樣來的。昨天野外沒有草，今天已經青綠綠的了。是誰把產物的智慧與力給土地呢？」自然，這一段話是代表野蠻人的程度高的一方面的思想的，是在未開化人所不得見的思想的懷疑的態度。可是在發達的初期的階段，那樣的探究心，是因為要了解一切的謎而產生的怪幻的說明，這是明顯的



。伯特氏以爲使神話發生的動因，乃是人間的探究心，這是神話起原觀之一。以下再分述神話發生的因緣、構成等。

(一) 神話的胚子 關於神話發生的動因，學者有各種的說法，或說是空想 (Fancy)；或說是思索 (Speculation)；或說是經驗 (Experience)，然而在人類的意識作用裏，這些都是並行而在一起活動的，所以要在他們之間分出明顯的界限是不容易的。

(甲) 經驗動力說 (Theory of Experimental Factor of Myth) 此說爲貝利博士所倡，他說：從舊石器時代的古時起，人類所有的觀念，悉由經驗而來，非由思索而來。人們對於自己直接有關係的題目，常加以探究。好奇心并不成爲使人們無差別的對外界穿鑿的原動力。其指導動力，乃是由於個人及社

會的經驗，即規定人間思想之形的兩個經驗，結合而供給出來的。他以經驗爲神話的胚子，故名經驗動力說。

(乙)想像動力說(Theory of Fanciful Factor)此說爲泰婁氏所倡，他以神話的動力爲神話的想像(Mythic Fancy or Imagination)，此想像以關於自然與人生的實際經驗爲基。想像一語，看去似乎是自由無拘的，是詩人、故事作者、聽衆隨意作成的，實際上是祖先以來傳給他們的知識遺產。即是泰婁氏以發生神話的動力，爲基於經驗的想像。他除以基於經驗的想像爲神話的動力而外，也以知識(Intellect)爲神話的起原及最初發達的原因。結局雖以知識與想像二者，視爲神話的動力，然其真意有知識的想像之意，故貝利氏之說，爲想像動力說。

(丙)思索動力說(Theory of Speculative Factor) 以上是泰婁





的兒女；依俄斯爲太陽所逐；依俄斯爲太陽所愛；依俄斯爲太陽所殺等等語形了。若問這是什麼原故，就答是語言的疾病，這就是神話。

(乙) 汎靈說

Animism

泰婁氏以神話的構成，在於汎

靈說與擬人，即人格化 (Personification)，即是說原始人將自然現象視爲有生命的，而賦與人格，他們視日月星辰與人同樣是生活着的；且是有靈的。例如說太陽是男性，月亮是女性，月亮是太陽的妻子，由此以構成神話。

(三) 神話發生的時代 神話的構成，起自何時，是重要的問題。我們大略可以推定神話發生的時代，却不能知道仔細的年月日。神話學家對於這個問題，有四種不同的學說。

(甲) 汎靈時代說 (Theory of Animistic Stage) 指汎靈說存在於一般人類的意識現象之時代，但也有學者反對此說，以爲此時神話不能構成。

(乙) 多神教時代說 (Theory of Polytheistic Stage) 吉芳斯氏反對泰裏的汎靈時代說，他斷定神話產生的時代，在多神教時代，因爲神話是原始人所有的多神的信仰的反映。

(丙) 詩的衝動發生時代說 (Theory of Stage of Birth of Poetical Impulse) 此說爲洛勒斯登氏 (T. W. Rolleston) 所主張，他說神話的構成，在於分布一般民衆間的自然力或超自然力之共通觀念，被要求表現的衝動所激動的時代。

(丁) 表情語言時代說 (Theory of Stage of Gesture-Language) 丘吉華氏在宗教的起源及進化裏，曾暗示神話發生的時代。

他說，「神話、象徵、數的起源，一切均應求諸表情語言的階段。因為表情語言，是表現某種姿態的最初的式樣。最古代的埃及象形文字，就是由直接表現或摹倣所得的。即在後代，象形文字尙當作指示的表意文字而繼續存在，其字形雖已充分的發達，然自表情符號以至字母的進化過程，完全留着痕跡的。」丘吉華氏雖沒有明顯地指出神話的構成時代，但也可以暗示他的學說。

(四) 神話的發源地 關於神話的發源地也有各種的學說。神話是自發的產生於各民族間的，自然不能以一民族的神話作為準則。茲舉出三種關於神話的發源地的學說於次：

(甲) 自發的發生說 (Theory of Spontaneous Generation) 或獨立起源說 (Theory of Independent Origin) 此說為泰裏與他同時代





其一，他以爲神話不能與文化史分離，可用同一的推理去論它。神話是從神話中心傳播到其他末梢的，在不同的民衆，不同的大陸，而有相同的神話的存在，便可證明神話的傳播，與文明的傳播相似。

(丙) 人心作用同似說 (Theory of Similarity of Mental Working)  
此說也是泰婁氏所主張的，他說異民族與遠隔期域的神話一致，乃是根基於人心作用的同似。

(五) 神話的作者 我們對於神話的發生如已沒有疑義，則可知神話的作者當然是原始人或野蠻人。文明神話雖較野蠻神話有若干的進步，但混有野蠻的要素。進步的神話的組織，也并不是屬於程度怎樣高的文化階段。只是神話的作者果係什麼人，對此問題，能下明確解答的人很少。我們不



















(乙) 物神崇拜 (Fetishism) 神物 (Fetish) 的崇拜是全世界的野蠻人都有的信仰，他們相信精靈或超自然的存在是寄托於某物的。如木、水、石等在野蠻人看來，都是精靈的住家。物神是從神發達而生的，但二者之間儼然有別。神是保護者，應允衆人的祈禱；物神是專有物神的個人，是屬於某部落的精靈。表現物神崇拜的物神神話 (Fetichistic Myth)，爲數不多。

(丙) 圖騰 (Totemism) 這是神話中常常表現出來的宗教相。圖騰是在傳說上，與某社會羣結合的動物、植物或無生物。這種社會羣從圖騰所得他們的羣名，以一種圖騰作爲徽章。屬於那一羣的人，都以爲自家是圖騰動物或圖騰植物的後裔，或親屬。因爲他們與圖騰之間有拜物的宗教的結合





















神話學的研究對象，雖以神話為主，尚應以民間故事、古談、習俗等做副材料。用什麼樣的方法去蒐集材料，就什麼樣的綱目分類，以怎樣的態度研究，說明這些，就是本章的目的。具體的研究方法，可以分爲三種：

- 一、材料怎樣蒐集『蒐集（Collection）』的方法。
- 二、材料怎樣分類『分類（Classification）』的方法。
- 三、材料怎樣比較『比較（Comparison）』的方法。

右列三種方法是等價的，分述如次。

## 第二節 材料蒐集法

神話學的研究材料，應以神話爲主。神話是神話學的核，它有時不是獨立存在的，是與民間故事、古談、習俗等共存的，即使不共存，也常立於相互感化的位置。神話學的材料



有的。只是它們有「統一的」與「非統一的」之別。有統一的稱爲神話組織 (Mythology)，非統一的單稱爲神話 (Myth)。這就是二者的普通的區別。如希臘神話就是豐美的神話組織；日本神話則僅爲神話。當蒐集材料時，無論那一種，都應該採取，不管它的價值如何，只要數量多。「數量多是蒐集的第一秘訣。不成文神話 (Unwritten myth)，流傳於山僻的無文字的人間，時含有多量原始的價值，以直接從民衆的口裏採得的爲正確；否則也可由旅行者或民俗學者們間接取得。蒐集的第二秘訣是「正確」。

神謠是讚歌 (Hymn) 與關於諸神的行動屬性的歌謠之總稱，有記錄的與口傳的兩種。這類的蒐集法與神話同，最便宜的方法是當祭禮儀式舉行時，到神社去採集。蒐集的第三秘







（或曾經存在）之物的總稱。嚴密說來，如加以形容詞就是傳統的習俗（Traditional Custom）。神話學的材料以說話為主，神話雖佔主要的分子；但除當做補助分子的民間故事，古談之外，如採用與說話有姊妹關係的習俗，也是應該的。神話是過去的文化，是生活的歷史，這種神話因為忘却或遺失而遠於理解時，習俗可以作引導它們到理解之用。

習俗的蒐集以部落為一單位，一部落之中，有習慣特異的家族，他們常常對於特殊歷史的存在之證明，極有益處，因為可以幫助被忘了的神話之說明，應該用綿密的注意去調查。值得調查蒐集的習俗，不單僅是宗教上的定期的行事與臨時的行事，凡顯示一般社會關係的，應儘量多蒐集。有時在細微的物事之中，含着無限的歷史的意義，因此不宜加以



神話分類法



茲照右表的秩序，加以簡單的說明。

(一) 地理的分類 地理的分類，是不拘神話的內容如何，悉從地理的分布而分類的方法。一般的神話，是指世界

總體的神話之意，亦即世界的(Universal)之意；特殊的神話，是由國家或民族區分的，如德國、日本、印度、波斯的神話等是。一般的神話是發現類同以求進化原理的「一般神話學」或「比較神話學」的材料。特殊神話是研究神話的進化過程的「特殊神話學」或「國民神話學」「民族神話學」的資料。二者的差別，在於地域的區分，本質上無何等差異。均可供研究異同的資料之助。

(二) 歷史的分類 前者是橫的分類(Lateral Classification)，此則為直的分類(Vertical Classification)。即是不注重神話的分布與題目；依神話發達之歷史的過程，以究文化進步的階段。第一種為「原始的神話」，已發生而尚未長成的神話均屬之。原始神話又名野蠻神話，若尚未聚集各個體以成有體

系的神話羣 (Mythic Group) 也可稱爲「獨立神話」。此種神話，是單獨的神話，未成爲神話組織。它是當作一個神話存在的，所表現的不過民衆生活的一部而已。文化價值之少，是不用說的。可是原始神話爲一切神話的基礎，無論什麼神話組織，非一次通過此階段，則不能成爲有體系的，所以將它當作神話的基礎的材料，是有用處的。第二種是「文明的神話」，這種神話在發生後已充分成長，不僅失其原形，其各個體生了相互關係，成爲一個神話羣，所以又可以稱爲體系神話 (Systematic Myth)。獨立神話顯示古代社會、古代宗教、古代知識的一部分，體系神話則顯示它們的全部。文明神話較之原始神話雖是倫理的、合理的，但也包含着若干的非倫理的、不合理的要素，神話的進化過程，借此可以闡明。即











第二部 諸神

俄林普斯諸神

海及水諸神

天上及下界諸神

家及家族之羅馬諸神

第三部 英雄

人類之創造及原始狀態

地方的英雄傳說

英雄時代後期的事蹟

第二例 此例是以情節爲主的分類，爲哈特蘭(Hartland)

教授所倡。就情節之相同者分類，自百種中求得五十目；由五十目中求十類；由十類中求五型。哈氏本用之於童話，但







類似或差異。第一，類別材料，規定各種材料的基本的要素，與分歧的要素；第二，探求材料的變化的過程。基本與分歧既明，再求各材料之分布的路徑，借以發見其歷史的意義。

比較的研究法，可分爲左列的各種。

(一) 統計的研究法。此法先由題目的分類，以聚集情節相同的神話，從裏面選出形式 (Formula) 比較完全的，以求得若干構成情節的要素。例如天鵝處女故事裏，天鵝變成少女，與人間的男子結婚，養了幾個孩子；結婚的動因是在於失了羽衣，後來得了羽衣就逃走了，結婚因此破裂。這故事分布世界各地，自不能具備各種要素，有的變化了，或者墮落的。如將這故事的要素分析出來，就是，(a) 結婚了的





Smith: The Evolution of the dragon) ; 伯利博士的日之子 (Perry: The children of the Sun) 等作，雖非純粹的神話研究；卻是以神話爲中心的人類學的文化史研究。

(三) 心理學的研究法 這是對於神話的比較研究，最有益的方法。最近的學界裏，社會學，土俗學，史學的研究，都應該用心理學的方法，這是李維斯博士所主張的。他把「心理學的」一語的意義，解釋作討究含有意識的，無意識的二者的心的現象之學問。這樣解釋，則與人類生活也不能接觸，尤其在神話，民間故事，全然離開心理學的約束的研究，是不可能的。今日的心理學者，僅由內省以研究自己的心的活動狀態，已不能滿足，必觀察小兒、從人、動物的理性，以幫助內省；對於政治的制度；經濟的過程；宗教的

祭儀，與及其他人類社會的各種技術所表現的集合的習性（Collective Behaviour），也必須勤於觀察。如是則神話的世界裏開拓新視野；神話學的方法，更精細微妙了。

試舉一例，如象徵主義（Symbolism）的解釋，象徵不是野蠻人，小兒所代表的人類思想的雛形，是由夢或病而起的。夢之想像的，非合理的組織，是覺醒時未上意識的慾望與憂慮的象徵的表現，這便將象徵性給予神話與祭儀。遍在於世界的象徵主義，是病理的或準病理的過程，可以將它應用於各人種的神話與祭儀，倡此說的，有楊（Young）弗洛衣特（Freud）一派的心理學者。但此說在李維斯與斯密司一派看來，則以為象徵的世界的使用，是在社會的遺傳，弗洛衣特學派的解釋，便根本破壞了。

在人類、民族、場所、環境不同的地方，有相同的神話時，對此問題的解釋，有兩方面：一是由民衆的漂泊，從甲地移到乙地的傳播說 (Theory of Migration)，二是起人心同似作用；獨立的經進化的過程的獨立起原說 (Theory of Independent Origin)。李維斯分獨立起原說爲兩羣，一是使「同似」在兩根平行線上發達的平行說 (Parallelism)；二是受了同似的外界的影響的結果，不同似的遂至同似的近似說 (Convergence)。這種心理學的分析，是神話學的方法的根本。

(四) 社會學的方法 (Sociological Method) 這方法是文化人類學的方法的一方面，在其中佔重要的位置。由親子的愛情，逆溯以至兩性相吸引的情慾，被人類協同心培植著，顯示無限的發展與轉變的社會現象，在它的進步的低階段，



，爲自然界神話的重要分子。

我國的舊記，有關於黃帝與蚩尤的爭鬥的記載，在比較神話學上，可以作爲天然神話的解釋，使這個解釋具有可能性，則賴於左列的原素。

黃帝與蚩尤戰於涿鹿之野，常有五色雲氣。

黃帝與蚩尤戰於涿鹿之野，蚩尤作大霧，兵士皆迷。

蚩尤幻變多方，徵風召雨；吹煙噴霧，黃帝師衆大迷。帝歸息大山之間，昏然憂寢。王母遣使者被玄狐之裘，以符授帝。佩符既畢，王母乃命九天玄女，授帝以三宮五音陰陽之略；太乙遁甲六壬步斗之術；陰符之機，靈寶五符五勝之文。

蚩尤作兵伐黃帝，黃帝令應龍攻冀州之野。應龍畜水





若以黃帝與蚩尤之爭爲太陽神話，即太陽與暴風雨的爭鬥，這說明在根據上甚爲薄弱。黃帝爲暴風雨神，由較有力的根據，可以這樣說，如以黃帝爲太陽神，未免是一個臆斷。但是這個故事在別一方面，使太陽神話的解釋有可能，也不必一定要確定黃帝是太陽神。蚩尤的勢力，在縱大風雨這一點，黃帝降魃以止大風雨，蚩尤失了力，便被殺。魃是旱魃，早是太陽的作用，即是說，由太陽的威力以征服蚩尤，自然神話（太陽神話）的解釋，於此可以求得根據，而且這根據是不能動的。此神話在別方面可以作人事神話的解釋，但不妨礙自然神話的解釋。或者經古代史研究的結果，有純歷史解釋的可能，但是也一點不礙自然神話的解釋。

希臘神話裏有怪物名叫麥安查的，相貌醜陋，見之可怖



，化而爲石。英雄伯爾梭斯用智謀征服他，斬其頭攜歸，獻於女神亞典那。女神的胸甲上的怪物的臉，就是此物，稱曰耶基斯。女神以甲臨戰，所向無不勝，天下皆畏服。正如黃帝以蚩尤的畫像威服天下一樣，他以怪獸「夔」作鼓；二者正是同樣的筆法，這可稱爲偶然的類似。

日本神話裏有天照大神與素戔鳴尊軋轢的一段，其中有國家的分子；宗教的分子；社會的分子；所含自然的分子更是顯明，可作太陽神話的解釋。

天照大神的稱號，已示此神爲太陽神。古史中也屢稱此神爲日神。「天照」即照耀天空之意，照耀天空的自然就是太陽。此神又稱爲大日靈尊，日靈即日女，有太陽女神之義。關於此神的產生，有如下的記載：伊奘諾，伊奘册二尊議曰





元氣濛鴻，萌芽茲始，遂分天地，肇立乾坤，啓陰陽，分布元氣，乃孕中和，是爲人也。首生盤古，垂死化身，氣成風雲，聲爲雷霆，左眼爲日，右眼爲月，四肢五體爲四極五嶽，血液爲江河，筋脈爲地里，飢肉爲田土，髮髭爲星辰，皮毛爲草木，齒骨爲金石，精髓爲珠玉，汗流爲雨澤，身之諸蟲，因風所感，化爲黎甦。

盤古氏，天地萬物之祖也，然則生物始於盤古。昔盤古氏之死也，頭爲四岳，目爲日月，脂膏爲江海，毛髮爲草木。秦漢間俗說，盤古氏頭爲東岳，腹爲中岳，左臂爲北岳，足爲西岳。先儒說，泣爲江河，氣爲風，聲爲雷，目眈爲電。古說，喜爲晴，怒爲陰。吳楚間說，盤古氏夫妻，陰陽之始也，今南海有盤古氏墓，亘三百里。俗云，

後人追葬盤古之魂也。

天地混沌如鷄子，盤古生其中，萬八千歲。天地開闢，陽清爲天，陰濁爲地，盤古在其中，一日九變，神於天，聖於地，天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈，如此萬八千歲。天數極高，地數極深，盤古極長，後乃有三皇，數起於一，立於三，成於五，盛於八，處於九，故天去地九萬里。

右三種泉源，第一第二兩種的形式完全相同，可名之曰屍體化生說，或「巨人屍體化生說」。此爲世界大擴布的傳說之一，大陸國民的天地開闢神話，多有此例。第三種爲天地分離神話，天地開闢之初，盤古生長其中，一日一丈，如此者一萬八千歲，結果天地的距離九萬里，這便是天地的分



世界的最後，一切皆歸烏有。不完全或缺陷，從某點看起來，是社會的不調和之意，是人間的罪過罪惡之意。苟社會發達，人文不斷的進步發展，社會便不能免除不調和，人間的罪過罪惡，便也不能斷絕。不調和與罪過罪惡成爲動機，成爲原因，成爲因果的連鎖似的維繫不斷，乃能進步發達，這乃是真正的調和，從某點看來，不調和卽是調和；缺如就是圓滿，充言之，罪惡乃是人文開展的動機。

希臘神話的神統論，關於此點，供給吾人以很有興趣的例證。在以宙斯（Zeus）爲首的俄林普斯山（Olympus）頂，諸神均有神座，他們是當時希臘國民的社會神或人文神；是國家的主宰者，社會的擁護者，那山上的神界，在希臘當時的國民，乃是人間社會的理想。然試考察宙斯神界發達的歷史









社會經過若干時代，愈近於圓滿的思想，這種思想便在神話裏表現出來。

但是人類的罪惡是什麼呢？關於此點，希臘神話所說與猶太宗教所說的，頗相類似。猶太的舊記裏面，關於人間罪惡起源，有明晰的說明。如創世記第三章神話的說明便是——

耶和華所造諸生物，莫狡於蛇。蛇謂婦曰，「爾勿偏食園中諸樹之果，非神所命乎？」婦謂蛇曰「園樹諸果，我儕得食之；惟園之中，有一樹果，神云，勿食，毋捫，免致死亡。」蛇謂婦曰，「爾未必死，神知爾食之日，爾目即明，致爾似神，能別善惡。」於是婦視其樹，可食，可觀，又可慕，以其能益智慧也，遂摘果食之。并給其夫，夫亦食之，二人目即明，始覺身裸，乃編無花果樹葉爲





痛苦以後，爲死神所奪，不得不離開人世。二人的罪惡是不滅的，神的詛咒是永久的，人類遂非永遠受罰不可了。

可是反過來說，人之所以爲人，在動物之中所以居長；非如其他動物的永久不見進步發達，能夠日日進步，不外是智慧之力。社會的發展，與人文的進步，均依賴智慧力。亞當的罪惡，就是在得智慧，智慧是他的罪惡的結果。若以人智的發達，爲社會發達的原因，則罪惡不能不爲人文進步的動機。着亞當不犯那罪惡，人類終於不能自禽獸的位置進步了。若無勞動，則無發明；無生死，則無新陳代謝；人文便不能萌芽了。這是決不許人樂觀的。在這意義上，亞當的罪惡，是使人間界的人文萌芽的原因，他的永世不滅的罪惡，可以解作人文開展的動機，所以不絕的存在於社會裏面。猶









神話裏看來，這位英雄神的事業，幾於全是罪惡的結果，但人文的進步，反因他的罪惡而食其賜了。

### 第三節 洪水神話

鯀受堯帝的命，當治水的事業，到了九年，還沒有成績。降及舜帝時，代父治水的大禹，他是中國洪水神話中的一個英雄。這位治九年的洪水的英雄，到了後來，堯舜尊他爲聖人。因爲經過了若干歲月，有許多的傳說分子，附聚在他的身上，究竟他是一個真正的歷史上的人物，抑是一個神話的英雄，是不可知的。

禹的父鯀，是失敗者。鯀受了堯的命，不能完成大任，失敗而亡。然而他是大英雄的父親，因爲他是禹的父親；是成就空前大業者的父，所以鯀也被附帶在後世傳說的洪水神

話裏面。禹的名與失敗者之父的名一樣，永久不朽。述異記與拾遺記中有如次的記載——

堯使鯀治水，不勝其任，遂誅鯀於羽山，化爲黃能，入於羽泉。黃能卽黃熊也，陸居曰熊，水居曰能。

歸藏云，鯀死三歲不朽，剖之以吳刀，化爲黃龍。

堯命夏鯀治水，九載無績，自沉於羽淵，化爲玄魚，

時揚鬣振鱗，橫修波之上，見者謂爲河精，羽淵與河通源也。海民於羽山之中，修立鯀廟，四時以致祭祀，常見玄魚與蛟龍跳躍而出，觀者驚而畏矣。至舜命禹疏川奠岳濟巨海，則龍疊而爲梁；踰翠岑則神龍而爲馭，行編日月之墟，惟不踐羽山之地。

這傳說是國民固有的龍神信仰與洪水傳說的英雄之父結







帝王世紀說，「太昊庖犧氏，風姓也。燧人之世有巨人跡，華胥以足履之有娠，生伏羲於成紀，蛇身人首，有成德。」這些記載，都是說明國民的英雄，他們的生死是不同常人一樣的。

洪水的神話是世界的，在各民族裏可以發現。其中最有名而傳播最廣的，要算是希伯萊的洛亞洪水傳說。創世紀說

人始加多於地。亦有生女者，神子輩見人之女爲美，隨其所欲而娶之。耶和華曰，我靈必不因人有過恆爭之，蓋其爲肉體，姑弛期一百二十年。當時有偉丈夫在世，其後神子輩與人之女同室，生子，亦爲英雄，即古有聲名之人。耶和華見世人之惡貫盈，凡其心念之所圖維者，恆慙

作匿，故耶和華悔己造人於地，而心憂之。耶和華曰，我所造之人我將翦滅於地，自人及獸、昆蟲、飛鳥，蓋我悔造之矣。惟洛亞獲恩耶和華前，舉世自壞於神前，強暴徧於地，神鑑觀下土，見其自壞，因在地兆民盡壞其所行。神謂洛亞曰，兆民之末期，近及我前矣。蓋強暴徧於地，我將併其他而滅之。

七日後，洪潮氾溢於地，適洛亞在世六百年二月十七日，是日大淵之源潰，天破其隙，雨注於地，四旬晝夜，水溢於地，歷一百五十日。（錄文言本舊約原文）。

這是猶太舊記關於洪水的傳說，其他民族的洪水神話，有與此相同者。如希臘洪水神話，也是起因於人類的墮落。北歐日耳曼神話也有類似之點，印度的洪水神話與猶太的也







。他却不曉得海水是鹹的，被水吹乾了，皮膚裂開，血便沁沁的流出來，比從前更加痛苦了，牠不能忍耐，哭得在地上打滾。這時大國主命走過那裏，看見兔子的模樣，他就問牠爲什麼身體紅到如此。兔子一五一十的將前後的事告訴他，大國主命聽了，覺得兔子十分可憐，他教牠快到河裏去用清水洗淨身體，再把河岸旁生長着的蒲草的穗，取來敷在身上，一刻工夫，痛止住了，毛也生了，兔子的身體便復原了。兔子大喜，走到大國主命的面前，說了許多感謝的話，牠跳着進森林去了。

八十神們到了八上姬那裏，他們向八上姬道：「請你在我們之中，挑選一人，做你的夫婿。」八上姬見了他們，知道他們的爲人，拒絕了這個要求。他們不覺發怒，大



人走散。大國主的母親在家裏見兒子許久沒有回來，出來尋他，尋了許久，在杉樹裏尋着了，取他下來，才被救活。八十神們聽着他還沒有死，又想用大石頭燒紅，烙死他。他們之中有五六個，到山裏去，用火去燒一塊大石，燒得紅了，遣別的神走去告訴大國主道：「對面山上有一隻紅豬，我們從山上趕牠下來，你可在山脚將牠抱住，要是你放牠逃了，我們就要殺你。」大國主只得答應了，跟在八十神們的後面走去。走到山下，他一人在山脚等那紅豬下來，後來紅豬從山上滾下來了，他急忙抱住，這一來他就被石頭烙死了。八十神們見自己的計策已經成功，大家一哄散了。大國主的母親見兒子又沒有回來，她出外尋覓，走到山脚，見自己的兒子烙死了，這次她沒有



父親面前極口稱贊大國主命的美貌。素盞鳴尊知道大國主命是一個誠實的人，他便想將女兒嫁給他；既而他想到一個人只是誠實沒有什麼用，必須要用勇氣，所以他故意先使大國主命受些苦楚。有一天，他叫大國主命來，對他說：「你今晚須去睡在有蛇的屋裏。」大國主命遵他的吩咐，便向有蛇的屋子走去，須勢理姬在旁憂急着，乘他父親沒有看見的當兒，她跟在大國主命的後面，她問他：「不怕蛇麼？」他說一點也不怕，說時就要走進屋子去。須勢理姬急忙止住他道：「屋裏的蛇不是普通的，是大而毒的蛇，進去的人從來沒有生還的，我給你這樣東西，蛇來時你向牠拂三下，便不來傷害你了。」大國主命接了避蛇的東西，就走進屋裏去，果然有許多蛇圍了攔來，他用「避

蛇」拂了三下，蛇並不來害他，到了翌日，他安然的出了屋子。素盞鳴尊爲之驚異，這一次他又叫大國主命進那有毒蜂與蜈蚣的屋子裏去，須勢理姬又拿避毒物的東西給大國主命，才得平安無事。素盞鳴尊更是驚訝，他另想了一個計策，野外有一叢茂林，他射了一枝箭到林中，叫大國主命去拾了回來。林中的草，比人身還高，大國主命聽他的吩咐走進去尋那枝箭。素盞鳴尊見他走進林中，叫人四面放火。大國主命見大火圍住他，便呆立不動。這時有一隻老鼠走來，向他說道：「裏面寬，外面窄。」他聽了老鼠的話，料想這裏有藏躲的地方，使用腳蹬踏地上，地面被他一踏，泥土鬆了，現出了一個洞，他便逃在洞裏躲着，火燒過了，他才從洞裏出來，不料先前走過的那隻老鼠





繫在柱頭上，走出屋外，運了大石塞住房門，須勢理姬叫他拿了她父親的刀、弓矢、和琴一起走；可是他不肯。須勢理姬說這幾樣東西，她父親從前說過，想送給他的。他剛拿好了這幾樣東西，正要逃走，那琴觸着樹子，發出響聲，將素盞鳴尊驚醒了，因為頭髮被繫在柱上，等到解了頭髮，他已經逃遠了。後來素盞鳴尊一直追他到黃泉比良坡，立在坡上叫大國主命，叫他不必逃，他并無殺害之意，不過想試探他的勇氣；並且說明將女兒嫁給他，叫他帶了刀、弓矢、回轉出雲國，打那那些惡人，於是大國主命便與須勢理姬配合了。素盞鳴尊回到出雲國，把爲惡的八十神們鏟除了，後來他同有智慧的神少彥名命結爲弟兄。

日本神話裏，英雄神話雖多，但完全具備英雄的性質的







Mythology, Encyclopaedia Britanica, 11th, 2d.

同前：近代神話學 (Lang: Modern Mothology.)

泰婁：原始文化 (Tylor: Primitive Culture.)

戈姆：歷史學之民俗學 Gomme: Folk-lore asan Historical Science.

哈特蘭：童話學 (Hartland: The Science of Fairy Tales.

迪克生：各民族的神話 (R. B. Dixon: The Mythology of all  
Races.)

塔洛克：希臘羅馬神話 (J. M. Talook: Greek and Roman Myth  
ology.

李維迪塔：印度神話 (Nevedia: Mythology of the Hindus and  
Buddhists.)

比安其：希臘羅馬神話 (Bianchi: The Mythology of Greece and

Rome.)

麥肯琪：中國日本神話 (D. A. Mackenzie; Myths. of China and Japan)

羅勒斯登：克爾特人之神話 (Rolleston: Myths. and Legends of the Celtic Races.)

穆勒：埃及神話 (M. Muller: Egyptian Mythology.)

若卜：北歐神話 (B. Thorpe: Northern Mythology.)